Entrevista con Jacques Camatte (2019)



Árbol

Una entrevista de 2019 del ***Cercle Marx*** con Jacques Camatte en la que se habla de Amadeo Bordiga, Mayo del 68, el capital y otros temas. Traducida por **Lucas Aubain** para ***Radical Reprints***, 2021. Fuente original: https://www.youtube.com/watch?v=EKCoo7KoIew&ab_channel=CercleMarx

Autor

Jacques Camatte

Enviado por radicalreprints el 9 de junio de 2021

Copiado al portapapeles

Nota: El grupo que llevó a cabo esta entrevista, Cercle Marx, es un grupo racista pseudo-Debordista/Bordigista que se centra en el "marxismo" de alianza rojo-marrón de escritores como Francis Cousin. Ciertamente, no pretendemos acoger estos puntos de vista, pero creemos que la mayor parte de la entrevista sigue teniendo mérito en la medida en que ayuda a trazar la progresión del pensamiento de Camatte, que ha sido más o menos ignorado por el público anglófono durante

bastante tiempo. Una vez aclarado esto, esperamos que los lectores de Libcom disfruten del texto y saquen algo útil de él.

Cercle Marx: Jacques, usted nació en 1935 en Cannes.

Jacques Camatte: No, en Cannes no.

CM: ¿No en Cannes?

JC: No, tonterías. Eso es Wikipedia.

CM: Exacto (risas), por ahí quería empezar.

JC: No, nací en 1935, es cierto. Pero nací en Plan-de-Cuques, cerca de Marsella.

CM: Entonces, ¿por qué Wikipedia tiene información falsa sobre usted?

JC: Durante los últimos veinte años he leído en Wikipedia diferentes biografías mías. Una en concreto decía que había acabado en un monasterio budista.

CM: Creo que yo también vi esa información. ¿Entonces es completamente falsa?

JC: El budismo para mí es insoportable. El budismo es represión total.

CM: ¿Represión de los impulsos, de la sensualidad, del cuerpo?

JC: ¡De todo! Es la falta de permanencia. Y si no eres permanente, ¿cómo puedes encontrarte a ti mismo? Es entonces cuando necesitas una regla externa.

CM: (Risas) Así que usted nació en 1935.

JC: Sí, esa parte es cierta.

CM: Así que usted es dos generaciones mayor que yo.

JC: Ah, sí. Tengo nietas que tienen más o menos tu edad, una de ellas es madre, lo que me convierte en bisabuelo.

CM: Me siento muy honrado de...

JC: ¿Qué es esa foto?

CM: Esta es una foto de Bordiga.

JC: Nunca he visto esa foto.

CM: Quiero decir bien un dibujo, un boceto.

JC: Esa es una foto que fue tomada en Piombino en el 58. Así que en el 58, tenía 69 años.

CM: Así que, hablando de eso, en relación con Bordiga, usted dice en este libro *Bordiga y la Pasión por el Comunismo*, que no llegó hasta el final de sus posibilidades, de sus potencialidades.

JC: Sí.

CM: ¿Puede volver sobre su acercamiento a Bordiga y la importancia que tuvo para usted?

JC: Oh, para mí fue decisivo. Sí, era un hombre extraordinario. Estaba en contra del culto al individuo y lo llevó hasta el final. Llegó a decir que el “Yo” no es nada y otras cosas aborrecibles sin darse cuenta de que con ello se unía de nuevo al devenir del capital, que niega al individuo. Exalta al individuo por un lado, pero lo niega en realidad. Y así, afirmar las capacidades del individuo le habría puesto en una posición aún más incómoda. Es posible pensar que él [Bordiga] se veía a sí mismo como un líder, un gran hombre, un gran teórico, etc. Pero en realidad no. Estaba traumatizado por el desarrollo de los líderes, del culto a la personalidad dentro del partido, por ciertas personas en la URSS. Y por eso no llegó hasta el final de su pensamiento. Tuvo intuiciones extraordinarias, como en el 51 ya dijo *"ya hemos construido bastante, hay que destruir".* Lo que la gente del decrecimiento está desarrollando ahora. Y hace 60 años que lo sabemos. ¡En el 51! ¿Te lo imaginas? Y los militantes acostumbrados a un marxismo del desarrollo de las fuerzas productivas no podían entender este momento extraordinario, esta percepción que tenía del peligro. Que un cierto desarrollo de las fuerzas productivas era necesario, pero pasado cierto punto era mortal. Denunció la mineralización de la naturaleza, es decir, todo eso. Era un hombre realmente humano. Es raro ver a hombres de esa talla desarrollar tal afectividad.

CM: Efectivamente, usted reprocha a Bordiga haber negado en cierto sentido al individuo.

JC: Sí.

CM: De haberse reincorporado al capital negando la individualidad.

JC: Sin quererlo.

CM: Sí, sin quererlo, inconscientemente. Usted explica que el comunismo va a reconciliar la individualidad humana con el colectivo.

JC: Sí. Esa es la esencia. E incluso Marx no llegó hasta el final, para mí, en esta dimensión de su pensamiento, la *Gemeinwesen*. Si la individualidad no tiene la dimensión de la comunidad, el *Gemeinwesen*, entonces siempre habrá necesidad de mediación, y entonces se acabó, se acabó. Si hay mediación, habrá manipulación; habrá la organización del líder. Mientras que si toda individualidad, e incluso todos los seres mantienen ahora su dimensión natural, permaneciendo

más o menos arraigados, tendrán una dimensión comunitaria. Lo veo incluso en el discurso sobre el bien común, sobre lo colectivo, que dice que el individuo era bueno al principio para el progreso, etc., pero que ahora el individualismo se ha convertido en un obstáculo. Me digo: esto es increíble. Siempre se quedan en estos términos; no pueden llegar a este pensamiento. Esto se debe a que, desde el punto de vista teórico, la gente puede pensar la totalidad, la multiplicidad y la unidad. Pero no pueden pasar de la comunidad, porque sin la comunidad, todo lo que puede unificar, puede funcionar, sólo por mediaciones. Sin la comunidad, esto significa que la individualidad se postula ya como *mein Wesen*. Se plantea y se manifiesta como *mein Wesen*.

CM: ¿Existe sólo por una colectividad que la preexiste?

JC: No, no es eso. Es que no tiene inscrita la dimensión comunitaria. Y por eso, hay una mediación entre la comunidad total y la individualidad. En cuanto a la multiplicidad, como está formada por todas esas individualidades, ya no hay problemas. Y por eso me centro en este proceso de conocimiento. Perdone, ¿cuál es ese texto?

CM: Ah sí, es tu texto; te lo iba a leer después.

JC: Ah sí, porque yo no podía verlo.

CM: Abril de 1977, y luego marzo de 1977, es sobre "*Beaubourg, el cáncer del futuro*", te lo iba a leer después. Pero volviendo a Bordiga, efectivamente explicas bien que la suya era una concepción negativa del individuo, pero realmente el comunismo será la reconciliación del individuo con la comunidad.

JC: Ah, sí, lo que hace el capital es la negación del individuo. El capital podría dominar, y puede dominar cada vez mejor en la medida en que ni siquiera es el capital sino su forma autonomizada la que domina, sólo si los individuos son intercambiables, indiferenciados. Y por eso una de las enfermedades más características de nuestra época es el cáncer. ¿Qué es el cáncer? Es un fenómeno de indiferenciación.

CM: Y de individualismo. Tenemos una parte que se separa de la comunidad del todo que forma el organismo.

JC: Son células que se multiplican por sí mismas, por sí mismas, por sí mismas.

CM: Si Bordiga cayó en un culto a Lenin, en un leninismo, ¿es en parte por esto?

JC: Es porque para él, era la única manera de salir. Lenin, en el 17, es el que dice: "Vale, hay que tomar el poder". También es el que dice en el '17, "es hora de parar la guerra, debemos concluir una paz", mientras todos decían, "no, debemos defender el territorio". Y él dice "No, es de poca importancia" porque entendía que si hacían la paz, tendría enormes repercusiones en Occidente. Especialmente teniendo en cuenta que en ese momento había grandes huelgas, estaba el desarrollo del movimiento de mujeres, y por lo tanto la intervención de las mujeres. Así que fue bueno que hicieran la paz con Brest-Litovsk, pero fue tres meses demasiado tarde. Esa es mi impresión de Lenin, que fue capaz de entender la situación y el momento.

CM: Y entonces, ¿fue octubre de 1917 una verdadera revolución comunista o una falsa revolución?

JC: La importancia de Bordiga está en su análisis de una doble revolución, es decir, que fue a la vez la realización de lo que hubiera querido la burguesía y la toma del poder por el proletariado. Pero el proletariado no tenía la infraestructura, que es dada por la revolución burguesa. Y por eso fue el capital el que hizo estallar la revolución en Occidente. En ese momento, Lenin se hizo a un lado, por los ingleses, los alemanes o los franceses, excepto que no estaban a la altura. De hecho, los bolcheviques tampoco lo estaban. Esto era bueno, pero insuficiente. No mantuvieron la posición de Marx, de la última parte de su vida.

CM: ¿Los borradores de las respuestas a Vera Zasulich?

JC: Eso es todo. Si hubieran mantenido eso, en lugar de ver al campesinado en una especie de enfoque marxista de los campesinos franceses, podrían haber visto que podría haber sido una palanca importante para impulsar la comunidad, y no habríamos tenido los errores que se cometieron en Ucrania. Ésos son los

problemas cuando no pensamos las ideas hasta el final. ¿Qué impide a los teóricos pensar hasta el final?

CM: ¿Para usted, Bordiga es el que retoma el método de Marx y lo lleva a cabo, en cierto modo? ¿Replantea los problemas contemporáneos basándose en el método de Marx? Cuando hablas de invariancia, hablas de continuidad metodológica. La invariancia es la invariancia estructural a través de la cual el método de Marx sigue siendo pertinente para comprender el mundo.

JC: Sí, pero es sobre todo la invariancia de una perspectiva. Es la invariabilidad de la teoría que en un principio se planteó con la aparición de la clase proletaria en 1848. Y como proyecto que no se ha realizado, hay invariancia. Por eso salí más tarde de este marco, y en el sitio hay una explicación de los diferentes momentos de la afirmación de la invariancia.

CM: A propósito de esto, usted dice "debemos abandonar irrevocablemente este mundo, pero al proclamarlo seguimos dialogando con Bordiga". Entonces, ¿sigues dialogando con Bordiga?

JC: Y con Marx.

CM: Algunos han entendido esto como una ruptura.

JC: ¡Yo nunca he roto! Pero no estoy satisfecho con lo que hicieron. Incluso Marx. Escribí en "*Emergence of Homo Gemeinwesen*", mostré los límites de Marx en la cuestión del capital. Lo mismo para el valor. Dije que Marx había expuesto el desarrollo del valor pero no había explicado el origen del valor. Del valor *tout court* (simple y llanamente), porque al principio el movimiento del valor se efectúa sobre todo a partir del valor de uso. La acumulación a través del *potlatch*, esos son elementos materiales, que permiten al gran hombre afirmarse. Los productos adquirirán valor gradualmente ascendiendo hacia este ser superior. Y él [este ser] los distribuirá, y después tenemos lo que yo llamo el movimiento horizontal. Es complicado.

CM: ¿Y esto lo devuelves a la acumulación de capital?

JC: No, he criticado este término "acumulación", es un término muy malo. Lo que hay que decir es reproducción del capital. Porque cuando el capital se acumula, se congestiona, entonces no puede desarrollarse más, entonces no busca su acumulación. Busca su reproducción, y por eso cada vez busca reproducirse a mayor escala.

CM: ¿Reproducción ampliada?

JC: Sí, el movimiento del capital es K que se convierte en K más delta K.

CM: Así que usted dice que debemos dejar irrevocablemente este mundo. Si el mundo es el lugar de todos los lugares, si el mundo es ahora, obviamente, la del capital que se ha convertido en una totalidad, ¿cómo podemos dejar este mundo? ¿Cree usted que ha abandonado este mundo?

JC: Sí. No podemos abandonar este mundo materialmente, pero lo abandonamos en la medida en que ya no aceptamos lo que nos da. Pero estamos obligados a vivir. Pero, por ejemplo, yo vivo aquí, no voto, hace 27 años que no voy a votar, pero tengo buena relación con el alcalde. Que sea él y no otro da igual. Ese es ese mundo. Y yo vivo al margen, hasta donde puedo, porque es obvio que me pillan los impuestos, esto, lo otro. Así que por todo mi proceso de pensamiento, por todo mi comportamiento, no me siento reproduciendo esta sociedad. Pero aún más que antes, con el proceso de inversión, paso a otra cosa.

CM: La participación en las elecciones es una alienación, una forma de reproducir esta sociedad capitalista, por eso dejas todo eso.

JC: Absolutamente. Y lo dije con Bordiga, el rechazo a la democracia para mí fue visceral. Lo único que tenía Bordiga, bueno, era un discurso un poco moral respecto a la "mentira democrática". Y yo le escribí: "no, no hablemos de la mentira democrática, sino de la mistificación", dándole muchos ejemplos de Hegel y de Marx, no me acuerdo. La mistificación. Sobre todo porque es toda la dinámica del movimiento del capital, que las cosas aparezcan como decisivas, con sus relaciones. Y Marx dice que detrás de las relaciones entre las cosas hay relaciones entre hombres y mujeres.

CM: Eso es fetichismo de la mercancía.

JC: Eso es. Y por eso ahora la gente vive en la mistificación total, ya que sólo están en relaciones con las cosas.

CM: Y la democracia es el sistema político estatal que completa esto, en cierto modo.

JC: No es que complete esto, sino que lo permite. Porque ahora va más allá. La democracia ya no existe. Formalmente existe, vemos elecciones y todo eso. Pero, ¿qué es lo decisivo en la vida? No son las relaciones políticas, es la dominación económica.

CM: ¿La dominación de la mercancía?

JC: La mercancía no domina nada. Es el capital. Eso es un error, ver la mercancía de esa manera. La mercancía es una categoría antigua. Marx dice bien en su capítulo *"Los resultados del proceso inmediato de producción",* lo que llamamos el nuevo capítulo 6, que la mercancía existía antes del capital, y que el capital convierte al capital en mercancía. Pero después, es un momento de la metamorfosis del capital. Existe la forma-mercancía, la forma-dinero y la forma productiva, es decir, el proceso productivo.

CM: El capital es valor que adopta varias formas, que se metamorfosea, y la mercancía es sólo una forma entre otras.

JC: Sí, pero ya no es decisivo en absoluto, porque la mercancía sólo puede existir si tiene su concreción. Pero el capital ya no tiene una concreción, aparte de su crecimiento.

CM: El capital se convierte en una relación social impersonal que sigue teniendo efectos concretos, y de esto usted habla. Usted escribe en marzo de 1977: "Nos encontramos con el proyecto esencial del capital que domina el futuro, de lo contrario su poder puede ser cuestionado y su dominación no puede ser real. Esto ya está incluido en el concepto de capital, pero sólo en un momento dado de su vida puede realizarlo". Y luego añades: "el futuro del capital es el desarraigo

completo de los hombres de tal manera que se liberarán totalmente y se pondrán en cualquier dirección, realizarán cualquier posibilidad que se les imponga. Tendremos vida humana sin ser humana, como el cáncer... alienación máxima y vida excluyendo la vida propia del ser donde él [o ella o ellos] se desarrollaron." ¿Crees, Jacques, que estamos al final del desarraigo capitalista?

JC: ¡Oh, sí!

CM: Ahora que estamos en 2019.

JC: Se puede ver particularmente de la manera más espectacular en los problemas de la reproducción y las relaciones con los niños. Empezamos a considerar al niño no como un ser vivo sino como un objeto.

CM: ¿Se trata de la cosificación del capital?

JC: Sí, lo que producimos. Así que tenemos la procreación médicamente asistida, todo eso. Y el objetivo final es el útero artificial, que sería una especie de caja registradora, en la que se introducen monedas u otra cosa, una tarjeta de crédito, y se programa en función de la riqueza el tipo de niño que se desea. ¿Qué desarraigo más fuerte podríamos tener que ése?

CM: ¿Pero cree que estamos al final de este proceso o que simplemente está empezando ahora?

JC: Oh, pero es darse cuenta de sí mismo, por lo que no puede ir más allá. Podemos ir más allá en esta realización, en el desarrollo técnico de este proyecto, pero no podemos ir más allá de este desarraigo. El problema que se plantea es la extinción, no sólo ligada al factor climático, ¡pero es que la especie tal y como se planteaba hace 300 mil años se acaba!

CM: ¿Piensa usted en cierto modo que el capital se ha convertido en una totalidad que ya no tiene exterior, que ya no tiene exterior, y que en relación con esta totalidad la lucha de clases ya no es más que un fenómeno interno al capital, que

la verdadera oposición para usted pasa a ser la que existe entre la humanidad y el capital. ¿La verdadera oposición decisiva ya no es entre clases?

JC: Sí, y ahora voy aún más lejos, en el sentido de que no podemos plantear una oposición entre la humanidad y el capital porque cuando estamos en esta dinámica, seguimos estando en la dinámica de la enemistad, y oponerse a algo es reforzarlo.

CM: Eso es. Quiere decir que el capital absorbe todo para poder reforzarse.

JC: ¡Hay que reconocerlo! Para oponerse hay que reconocerlo, y así se mantiene vivo. El viejo problema es hacer otra cosa fuera.

CM: Pero ¿cómo se puede tener éxito en hacer algo fuera una vez que se ha convertido en el todo?

JC: Se ha convertido en el todo, pero siempre hay esta raíz profunda que es la naturalidad de lo humano, que lo hace de modo que a partir de eso se puede crear otra cosa.

CM: Esto es lo que usted ha intentado hacer. Lo que he entendido leyendo aquí y allá en varias revistas comunistas es que algunos han entendido que has roto, que tenías un planteamiento de ruptura, de distanciamiento, que te habías convertido en un ermitaño. Pero no es así como hay que entenderlo. Nunca rompiste con la lucha contra el capital.

JC: Pero vi que ahora ya no podemos luchar contra el capital. No porque el capital sea demasiado fuerte, sino porque lo mantiene vivo.

CM: Luchar contra el capital acaba inevitablemente por reforzarlo.

JC: Absolutamente.

CM: Así que debemos buscar otra cosa para poder luchar.

JC: Si me opongo, le permito existir. Pero si no me opongo a ti y te dejo hacer lo que quieras sin molestarte, entonces se acabó. Yo, puedo desarrollarme. Este es el gran problema; siempre tenemos inmensos problemas teóricos. Lo importante no es la negación. Es la afirmación. Yo me afirmo porque siento que eso es lo que hay que hacer y dejo que tú te afirmes, pero no voy a competir contigo. No necesito negarte. Aquí hay una dialéctica sutil porque el momento en que te niego es el momento en que te afirmo, y entonces no me afirmo. Porque afirmarme es afirmarme en mi realidad y no en una dinámica de oposición a ti, etc.

CM: Entonces, lejos de representar la negación del capitalismo, la lucha de clases para ti es su refuerzo.

JC: Sí, pero ya no existe, la lucha de clases.

CM: Iba a hablarte del movimiento de los chalecos amarillos. ¿Cómo interpreta lo que está ocurriendo ahora?

JC: A decir verdad, sé muy poco sobre el movimiento de los chalecos amarillos. No lo he estudiado. Pero lo que me pareció importante al principio fue el hecho de rechazar totalmente el mundo tal como es. Y es la necesidad de reconocimiento, y su es bastante extraordinario, el hecho de ponerse un chaleco amarillo que hace visible, y que van en las rotondas muestra el problema de ser visto. Pero no puede abrirse a otra cosa, se mantiene en oposición a los demás.

CM: El movimiento de los chalecos amarillos, tal y como yo lo conocí sobre el terreno, en la base, era espontáneo, muy antisistema. Era muy subversivo, realmente una oposición a este sistema, pero creo que fue completamente absorbido, recuperado, dado la vuelta, incorporado al capital, y que esto apoyaría tu tesis según la cual cuanto más te opones al capital, más absorbe el capital esa contestación para utilizarla como instrumento de valorización.

JC: Por eso siempre sentí simpatía por este movimiento. No escribí nada porque no tenía datos sólidos, pero siempre tuve mucha simpatía por el movimiento que precedió a ese, el movimiento "Nuit Debout" [Noche despierta]. Pero ahí está, no

llega hasta el final, y porque se queda en todo este tema no sólo de esta sociedad sino también del desarrollo del capital. Lo que hace falta es salir de ello. Hay que decir que es cierto que la comunidad ha sido destruida y ya no es operativa, pero la dimensión comunitaria natural sigue existiendo. Es de ahí de donde hay que partir. Es una afirmación que niega -no, no niega, sino que está fuera de lo que está ocurriendo.

CM: ¿No crees que el movimiento Nuit Debout, a diferencia del movimiento de los chalecos amarillos, estuvo desde el principio orientado ideológicamente, incluso construido ideológicamente, por el antifascismo, por el ala izquierda del capital que Bordiga criticaba?

JC: Sí, pero tampoco en este caso conozco muy bien el movimiento. Lo único con lo que simpatizaba era, a través de un profesor de filosofía que escuchaba en la radio, que criticaba al movimiento porque hablaba, hablaba y hablaba. Me pareció increíble, que hablaran para intentar llegar a un acuerdo. Lo importante es que todo el mundo se exprese y que al final cada uno pueda contrastar a otros que puedan tener opiniones diferentes, siempre y cuando haya una convergencia hacia un objetivo. Mientras que en la dinámica democrática, en un momento dado tenemos elecciones, donde los que tienen más votos son los que tienen razón. Es completamente aberrante; es despotismo.

CM: ¿La democracia tal como se presenta en nuestra sociedad actual de relaciones de producción capitalistas es un despotismo?

JC: Sí, pero incluso en sus inicios, la democracia griega se apoyaba en la existencia de esclavos.

CM: Lo que nos remite al libro de Engels El origen de la familia, el Estado y la propiedad privada o la "Crítica del Programa de Gotha" donde Marx afirma que ¬¬¬la última forma de dominación del capital es la democracia. La sociedad comercial y capitalista comienza y termina con la democracia... Dices que "hay dos características principales de la época contemporánea, que son la disolución de una parte y la aparición de otra". En cuanto a la disolución, lo entiendo bien: es la de las relaciones sociales, la de la naturalidad, todo lo que Marx anticipó. Pero, ¿en qué consiste ese surgimiento?

JC: Digamos que la disolución plantea la posibilidad de una emergencia. Lo vemos bien en todas las formas abominables de afirmación que están aparentemente en ruptura con esta sociedad. Hablamos de bien común, etc. La emergencia es una potencialidad. A partir del hecho de la disolución, es posible que quede algo que nos llame de nuevo. Para utilizar el lenguaje freudiano, lo reprimido que es la comunidad natural se reafirmará. Es el retorno de lo reprimido.

CM: La comunidad se ha roto. Está ahí en nosotros de manera interna, un reprimido que volverá a salir.

JC: Sí. Toda la dinámica está ahí. ¿Qué es la educación sino la represión de la naturalidad? Tanto a nivel individual como social, estamos en presencia de este rechazo. Para afirmarnos estamos obligados a reprimir nuestra naturalidad, para no vivir en esta sociedad.

CM: El capitalismo destruye la naturaleza. El comunismo será la reconciliación finalmente encontrada de lo humano con la naturaleza. Pero, ¿cómo podemos pensar en esta fase de transición? Marx expone las fases de transición en la "Crítica del Programa de Gotha", pero tú, Jacques, ¿cómo ves la fase de transición?

JC: Creo que ya no hay fase de transición. Significa que empezamos enseguida. Yo estoy en esa dinámica. Reforesto, intento restaurar los suelos, tengo una propiedad que es bastante grande, me permite hacer esto, y es esto lo que me permite vivir. Cuando voy a la ciudad, me siento mal, aunque Cahors es una ciudad pequeña. Así que cuando voy a Montpellier o a Toulouse... (Es terrible. O cuando veo fotos de ciudades como Chicago o Hong Kong. Pues eso. No hay fase de transición. Hay un concepto que para mí es muy importante, que es la inversión. Hemos vivido durante miles de años en un proceso de separación de la naturaleza, de antagonismo con la naturaleza, dentro de la comunidad, dentro de la pareja, etc. Todo esto hay que invertirlo.

CM: Hay que invertir el capital.

JC: Sí, eso es inversión.

CM: La separación de lo humano del cosmos, de la naturalidad que usted describe tan bien en Invariance, debe ser derrocada. Esto me permite rebotar con otra pregunta. ¿Qué texto de Marx es el más importante para usted, o cuál ha tenido más impacto? Cuando leo ***Invariancia***, tengo la impresión de que la influencia más fuerte es la de los manuscritos de 1844.

JC: Sí. Los manuscritos de 1844 fueron realmente una iluminación para mí.

CM: Porque hablas mucho del placer, y es cierto que Marx en los manuscritos de 1844 plantea la realización del comunismo como placer.

JC: Es todo el desarrollo de la represión del placer, y por eso cuando me dijeron que me había hecho budista, [reaccioné tan fuertemente]. El budismo es la negación del placer. Y eso no puedo.

CM: Así que usted diría que los manuscritos de 1844.

JC: Sí. Y también las notas sobre James Mill. Los dos son importantes. Pero un capítulo, un texto realmente notable que fue decisivo para mí, para el desarrollo de todo mi análisis del capital, incluso más, es el fragmento de la versión primitiva de la contribución a [la crítica de] la economía política, lo que llamamos el Urtext. El texto original en el que Marx aborda de manera original, como indiqué en "El capital y la comunidad", el tema del origen del capital. Da pruebas de que el valor puede desarrollarse por sí mismo, etc., pero que tiene un límite en el sentido de que no puede plantearse como comunidad. Y el capital, apoderándose de la fuerza de trabajo, puede fundar una comunidad, que es lo que más tarde llamé la comunidad material del capital.

CM: ¿Una falsa comunidad? ¿Creó una comunidad, pero al final es una ilusión?

JC: Sí, una comunidad ficticia, artificial. Incluso más que ficticia, es artificial. Pero eso es todo el desarrollo económico desde el principio. Es la sustitución de las relaciones humanas por fenómenos económicos. Se puede ver muy bien con…

CM: La cosificación de lo humano es consustancial a la historia de la civilización como civilización capitalista. Entonces, ¿dirías que cuanto más avanzamos en la historia, más mistificadas, engañosas, ilusorias se vuelven las relaciones sociales? Porque también hablas mucho de falsedad. Cuando atacas al capital, explicas bien que la falsedad de las relaciones humanas está en la relación social ya que tiende cada vez más a cosificarse, a confundirse con una relación entre cosas. Lo explicas bien. Entonces, ¿dirías que actualmente estamos en el paroxismo de esta falsedad mercantil de las relaciones sociales capitalistas? ¿Ya no hay verdad? ¿Ya no hay autenticidad?

JC: Ya no hay humanidad. El gran problema es que para poder dominar a los humanos ha habido que eliminar la afectividad. Y ése es el formidable punto de inflexión, con el desarrollo de la cibernética. Sigue siendo interesante conocer el proyecto, que es el de decirnos a nosotros mismos: "los humanos abandonados a su suerte hacen estupideces, como la Segunda Guerra Mundial, etc. Así que actualicemos algo". Y eso es abstracción. Llamémosla racionalidad, ya no afectividad. Hay que eliminar la afectividad, es lo que hace ingobernables a los humanos.

CM: La dimensión carnal, sensual, emocional, afectiva, todo es sustituido por abstracciones capitalistas, por la racionalización llevada al extremo. La mente calculadora, la matematización del mundo.

JC: El desarrollo de todos los algoritmos. Lo que llaman inteligencia artificial es en realidad la autonomización de los algoritmos.

CM: Y así el paroxismo de la dominación del capital.

JC: Sí, pero he repetido, sobre todo desde los años 80 y 90, que para mí y el capital, hablé en el comienzo de una muerte potencial. Pero el capital está muerto. Porque ya no hay proletariado. El trabajo asalariado ya no es el elemento esencial. La venta de fuerza de trabajo es... Entonces es la forma autonomizada, la forma de incremento que está en todas partes. Lo vemos, por ejemplo, en la dinámica del humano aumentado.

CM: ¿Transhumanismo?

JC: Ahí lo tienes.

CM: El aumento de lo humano por la tecnología que llega a realizar al final la cosificación de lo humano por la mercancía.

JC: Y es su realización, y eso es fabuloso. De lo que hablaba Günther Enders*: la obsolescencia de lo humano*. El humano natural está obsoleto. Ya no sirve para nada.

CM: El humano natural, el humano arraigado, ya no sirve a los intereses del capital. No entra en su programa de cálculo [del capital].

JC: No sólo es aceptado por los dominantes, sino también por los dominados, lo que significa que quieren ser aumentados para ser más poderosos, realizarse mejor. Me impresionó mucho un tipo en Sudáfrica que no tenía piernas, que se había hecho prótesis y que se desarrolló con una rapidez extraordinaria. Y entonces hubo gente que se dijo: "Deberíamos quitarnos las piernas para sustituirlas por esas, porque así podríamos hacer más proezas".

CM: Es una superación de los límites naturales de lo humano. ¿Ve en ello una alienación o las condiciones de posibilidad para la emancipación? ¿Permitirá la tecnología moderna que la humanidad se emancipe?

JC: Permitirá destruirla [a la humanidad].

CM: Y hablas del nuevo capítulo ["Resultados del proceso inmediato de producción"] en el que Marx muestra bien que la ciencia y la técnica moderna están incorporadas al capital. La autonomización mecánica no es más que un instrumento del capital para aumentar su dominación sobre los humanos. Entonces, ¿no ve ninguna posibilidad de salvación para la humanidad? Tenemos razón en ser tecnófobos en cierto sentido. Estoy aquí, en tu casa, no hay aparatos tecnológicos, y estamos en un rincón muy tranquilo y natural.

JC: Bueno, abajo tengo un ordenador. Ya ve cuál es el problema. ¿Cómo puedo vivir? La gente ya no se comunica por correo, etc. Si me aíslo como un amigo en Italia que no quiere tener ordenador, con eso tiene un razonamiento terrible, porque dice que el ordenador te hace idiota etc, cosas así. ¿Pero qué hago? Es complicado, por ejemplo, para recibir una carta, tengo que ir a Pressac a comprar sellos, a diez kilómetros de aquí, y veinte ida y vuelta. Lo hice, pero desde el momento en que tengo un ordenador y que tengo acceso a Internet, pues entonces sí escribo textos que puedo enviarle [al amigo de Camatte en Italia]. Tengo que imprimirlos y enviárselos. No es dinero lo que falta, sino tiempo. Así que lo hago, pero sin pensar que es emancipador. Es una herramienta que me da el capital para sobrevivir.

CM: Estamos en el mundo de la supervivencia aumentada. Entonces, ¿diría usted que la tecnología moderna es completamente negativa en cuanto el capital la pone completamente en marcha o que todavía hay puntos algo positivos en la tecnología moderna? ¿Deberíamos ser completamente tecnofóbicos?

JC: Creo que el problema de la tecnología es delicado porque en su origen la tecnología era lo que permitía a los humanos aumentar su continuidad con la naturaleza. André Leroi-Gourhan lo ilustró muy bien. Y después está la intervención, visible, del capital, etc. Así que no podemos decir necesariamente que todo es negativo. Tenemos que decir: "Bueno, ¿qué vamos a hacer? Vamos a ver qué podemos utilizar", y después ya veremos qué se puede utilizar. Ahora está todo en el aire, porque no sé en qué conjunto lo voy a meter [la tecnología].

CM: ¿Cuáles son los elementos de la tecnología moderna que podemos reapropiarnos con una perspectiva de emancipación humana? ¿Con qué nos quedaremos de este mundo capitalista?

JC: Es complicado porque la tecnología desarrollada por el capital no está en completa discontinuidad con el movimiento técnico de la especie. Es este sustrato interno en la base lo que tenemos que considerar, para ver cómo podemos utilizarlo. Ahora bien, creo que es un poco abstracto decir cómo. Es en la concreción del desarrollo donde diremos qué podemos utilizar. Por ejemplo, para mí es obvio que rechazaremos la procreación médicamente asistida.

CM: Ahí tiene, porque detrás está la crítica del progreso. ¿La tecnología emancipa realmente a los humanos? ¿El progreso *tout court* [simple y llanamente] emancipa

a los humanos? La especificidad del ala izquierda del capital es, después de todo, decir sí a cada paso adelante del capital, en particular a la procreación médicamente asistida. Entonces, ¿cómo podemos explicar a la gente del ala izquierda del capital que la procreación médicamente asistida no es un progreso que emancipará a la humanidad, sino que es un paso hacia la cosificación capitalista de lo humano? ¿Así que el progreso del capital es la regresión de los seres humanos?

JC: Sí, la noción de progreso... Son dinámicas complejas que se unen al principio al problema del trabajo. El trabajo aparece al principio como la actividad que permitirá la salvación. Por ejemplo, el tipo que tiene deudas en la época ateniense, puede salvarse trabajando para ti. Así que el trabajo es una forma de salir de la servidumbre. Pero si ya no hay servidumbre, ya no hay trabajo, ya no hay progreso. La noción de progreso es una noción casi represiva, porque hay que progresar. No es algo natural.

CM: Marx dice en los Grundrisse que todo progreso de la civilización permite al capital valorizarse. No lo dice exactamente así, pero la idea está ahí. El progreso de la civilización aumenta la dominación del capital sobre el trabajo. Los seres humanos no pueden no transformar la naturaleza para sobrevivir, para satisfacer sus necesidades. En cierto modo, se emancipan de la naturaleza, y así la dominan. Hacen la adquisición de una forma de libertad en relación con la naturaleza, pero ¿no tiene la tecnología moderna un papel que desempeñar en este proceso de liberación de los humanos de las limitaciones naturales?

JC: ¿Qué son las limitaciones naturales?

CM: El hambre, la sed, las necesidades primarias.

JC: ¿Son limitaciones? Es dar un proceso de vida. En efecto, necesitamos beber, comer. No es una limitación; no me la impone nadie.

Forma parte del orden natural. Entonces, ¿tiene algún sentido esta noción de orden natural en Marx? ¿No es la naturaleza algo puramente social e histórico en Marx?

JC: Ah, sí, ése es otro aspecto de la cuestión. Pero es obvio que, en cualquier caso, la noción de naturaleza tiene un fundamento social. Lo que significa que a lo largo del desarrollo de las diferentes sociedades, cada sociedad ha tenido su manera de plantear la naturaleza.

CM: Los seres humanos no pueden no transformar la naturaleza para sobrevivir. Para satisfacer sus necesidades, se emancipan de las "limitaciones naturales" a través del trabajo; a través de la tecnología y, en cierto modo, este proceso acaba volviéndose contra ellos y subyugando a los propios humanos. Esto se llama capitalismo. ¿Está de acuerdo en decir que el capitalismo es un proceso de transformación de la naturaleza, un proceso de dominio de la naturaleza que no sabe dominarse a sí misma, que simplemente ha escapado al dominio de los humanos?

JC: En todo caso, esa es la dinámica del capital, que escapa a todo.

CM: Las condiciones del trabajo se autonomizan frente al humano que ya no puede dominar este proceso. El humano se convierte en un apéndice de la máquina.

JC: Eso es. Desde el momento en que cortamos la continuidad con la totalidad, cuando ya no existe la participación de la que hablaba Lucien Lévy-Bruhl a propósito de lo que él llamaba los primitivos, y por la que fue enormemente criticado, pues entonces hay que encontrar ersatz. Es el problema de la artificialidad. Para empezar desde el principio, desde el momento en que ya no hay inmediatez, cuando hay una ruptura, hay que encontrar algo. Aquí es donde se plantea el problema de encontrar una organización para remodelar un todo. Me gusta una cita que tal vez he atribuido a Bordiga en mi cabeza, pero no consigo volver a encontrarla. Puede que escribiera, antes de los años 20, que "habrá socialismo el día que dejemos de preocuparnos por organizarnos". Julien Coupat me preguntó de dónde era eso y le dije que lo buscaría, pero no lo he encontrado.

CM: Es normal, se puede entender, dada tu edad. Puede que la memoria empiece a jugarle malas pasadas.

JC: No.

CM: No, no es la edad.

JC: No, no, no, sería más bien un fenómeno de falso recuerdo.

CM: ¿Así que conociste a Bordiga, mantuviste correspondencia con él?

JC: No, colaboré durante trece años con él.

CM: ¿Diría que era un amigo? ¿Qué relación tenía con él?

JC: Era un camarada, lo cual es algo extraordinario. Hablando psicológicamente, si hiciéramos un psicoanálisis, podríamos decir que desempeñaba el papel del padre ideal. No lo niego. Pero eso no era suficiente. Tenía una afectividad extraordinaria con todo el mundo, de verdad. Lo veía con los braccianti, los trabajadores agrícolas de Apulia, los abrazaba. Pero no eran los abrazos que se dan cuando uno se ve; era algo realmente especial.

CM: Era humano.

JC: Ese hombre vivía. Era increíble. Fue algo realmente extraordinario.

CM: Así que Bordiga falleció en ...

JC: En el '70.

CM: Sí, ahí lo tienes. Es un autor que descubrí no hace mucho. Hay algunos de sus textos que tienen una importancia terriblemente contemporánea. En particular "El marxismo de los tartamudos". No sé si lo recuerdas. En él explica bien cómo todas esas "innovaciones" que se presentan como innovaciones del pensamiento marxiano en realidad constituyen regresiones.

JC: Sí, usted lo cita, pero también hay, desde mi punto de vista, textos extraordinarios como "La especie humana y la corteza terrestre", que anticipa el Club de Roma e incluso acontecimientos más contemporáneos. Y hay otros.

CM: Su crítica del antifascismo tiene una importancia terriblemente contemporánea, en el sentido de que las gesticulaciones antifascistas olvidan precisar que combaten una forma capitalista desaparecida desde 1945 y que actualmente vivimos bajo el reino de la dominación democrática. Quiere decir que el antifascismo interviene ideológicamente como instrumento de valorización de la democracia del capital. Dice que en aquella época habíamos luchado contra el fascismo, pero que sentíamos que se avecinaba un peligro "aún mayor", llamado antifascismo.

JC: Ah, sí, Bordiga decía que el peor producto del fascismo era el antifascismo. Estoy completamente de acuerdo. Sí, para mí, Bordiga es una iluminación. Me permitió entrar, estar fuera en particular. Incluso antes de la ruptura con Damen, camaradas de la izquierda italiana ha escrito en *Battaglia Comunista* creo que "ni con Truman ni con Stalin". Y eso me convenía. Para mí eran seis de uno, media docena del otro. Era el único; se insertaba en el proceso humano de la sociedad, en lugar de entrar en la defensa o el fascismo. Mientras estuvimos allí estuvimos en el exterior. Y eso me dio una perspectiva internacionalista que se remonta a 1848, pasando por la Segunda y la Tercera Internacional... No era algo de ahora. No es que esté en contra del pensamiento contemporáneo, creo que podemos encontrar cosas que no se hayan dicho antes, pero esto era importante.

CM: Cuando abandona el Partido Comunista Francés [Camatte no era miembro del PCF, sino del PCInt] en noviembre de 1966, ¿se debe también a una ruptura con Bordiga? ¿Consideró que el Partido Comunista se estaba alejando demasiado de la metodología de Bordiga? ¿Y por eso decidió marcharse?

JC: Sí, es que todo el desarrollo del partido se hizo en ruptura con la perspectiva profunda de Bordiga.

CM: Y al final con la impugnación del capitalismo, porque lo que ahora llamamos Partido Comunista es una cáscara capitalista.

JC: Además de eso, se procedió con esta idea de que "desde el momento en que no hay partido no hay nada". Pero con todo el movimiento insurreccional juvenil de los años 60, y en relación con Mayo del 68...

CM: Perfecto, iba a preguntarte sobre eso. Mayo del 68, para ti, Jacques...

JC: Oh, es extraordinario.

CM: ¿Extraordinario al principio, antes de ver la caída, la recuperación? ¿Cómo vivió mayo del 68?

JC: En mayo y junio del 68, yo estaba en París y recuerdo que el 13 de mayo estuve en la manifestación. Salíamos de Barbes, que no estaba lejos del instituto donde yo enseñaba, el *Lycée Jacques Decour*. Así que estoy allí esperando y, de repente, veo llegar a estos chicos jóvenes, de no más de trece años; ¡eran mis alumnos de séptimo curso!

CM: ¿Qué enseñaba?

JC: Enseñaba biología y geología. Y así los tuve conmigo y fuimos felices. Entonces llegó esta gente de la OCI, la Organización Comunista Internacional, los trotskistas. Decían: "camaradas, tenemos que organizarnos, ¿qué estáis haciendo?". Yo les dije: "Estamos viviendo" (risas). Eso es, el surgimiento de la vida natural espontánea, la gente hablando, eso fue Mayo.

CM: ¿Mayo del 68 es la vida contra la muerte, es la comunidad contra la destrucción capitalista de la comunidad?

JC: Sí.

CM: Eso es placer, ¿verdad?

JC: Sí, eso es todo. Después de que la gente dijo: "¡Ah, toda la recuperación!" Pero, ¿qué recuperaron? Recuperaron las teorizaciones desarrolladas sobre este tema. Y es por eso que un movimiento que después de todo expresó una ruptura, son los Situacionistas. Aunque no llegaran hasta el final.

CM: Iba a preguntarte, Guy Debord, el Situacionismo: ¿qué te pareció?

JC: Me interesó en cuanto a la ruptura. Pero para mí, por ejemplo, en el plano teórico, es una mierda.

CM: ¿La Sociedad del Espectáculo no le interesa?

JC: No, no. Se quedó en la teorización lukácsiana de la mercancía, eso no puede funcionar. Es en ese sentido una parodia de *El Capital* de Marx.

CM: ¿No te parece pertinente la forma en que retoma la crítica marxiana al fetichismo de la mercancía?

JC: Es una forma de ello, pero no llega hasta el final. Pero es cierto que fue él quien más representó, y todos los que quisieron imponerse un poco lo retomaron. Comprendí completamente el problema de Mayo del 68 y el *détournement* [Desvío] situacionista, pero sólo cuando estudié a Freud. Su primera teorización de lo que llamamos su teorización de la seducción, bueno la seducción viene de una palabra alemana que podríamos traducir como *détournement*. Significa que la seducción te aleja de lo que eres. Para los situacionistas, es como si dijeran que nos hemos alejado inconscientemente de la realidad.

CM: Porque la práctica situacionista del *détournement* consiste en tomar las verdades oficiales del capital y darles la vuelta.

JC: Sí, para poder afirmarse.

CM: Se trata de apropiarse de la cultura moderna para poder negarla, ¿no? Así que Debord para ti, ¿no?

JC: Oh, no, no. Debord, no.

CM: ¿Lo conocías?

JC: No. Tenía amigos que estaban más o menos en contacto con él, un italiano Nico Valaport, que era buen amigo de [Gianfranco] Sanguinetti.

CM: Sanguinetti, que escribió Sobre el terrorismo y el Estado.

JC: Sí, y eran amigos de Debord. Parece que por allí conocían ***Invariance***.

CM: Estamos ya en 2019, Jacques. ¿Cuál fue el impacto de *Invariance* en aquellos años?

JC: Oh, no tengo ni idea. Lo único que sé es que *Invariance* tuvo cierta acogida y que en los últimos diez años se ha convertido incluso en "la revista mítica" o algo así. Tuvo una importancia desde el punto de vista teórico porque casi todos los grupos que han intentado actualizar las cosas han retomado más o menos el análisis que yo expuse en *"Capital y Comunidad".*

CM: Hay algunos que no lo sabrían, pero en términos de cantidad de trabajo, usted puso un esfuerzo considerable en *"Invariance*". Tengo conmigo varios números, en particular el de los ["Resultados del Proceso Inmediato de Producción"]. En términos de comentario y comprensión e intento de clarificación de las obras de Marx, has realizado un trabajo considerable. Es sólo una observación objetiva. ¿Cuánto tiempo dirías que dedicas diariamente a esto, si es cuantificable?

JC: Bueno, no tanto.

CM: ¿No tanto tiempo?

JC: No, suelo trabajar fuera. Necesito trabajar fuera. Me molesta encerrarme. No paso suficiente tiempo leyendo para tener la documentación adecuada para escribir.

CM: Eso es ahora, pero ¿y entonces?

JC: Incluso entonces. Un poco más, pero daba clases.

CM: Sí, era profesor, y además publicaba *Invariance.*

JC: Sí, todavía tenía que ocuparme de mis clases. Todavía quería estar a la altura de la tarea que tenía que hacer. Y me gustaban mucho mis alumnos.

CM: ¿Conocía a Maximilien Rubel?

JC: Le vi una o dos veces con Roger Dangeville, que era uno de sus secretarios. Es un hombre al que aprecio mucho. Muy simpático, y en particular sobre la cuestión del comunismo en Rusia, sobre la relación de Marx con Rusia. Hizo un informe muy interesante.

CM: ¿Dangeville era el secretario de Rubel?

JC: Uno de sus secretarios. Rubel trabajaba así: Hacía su trabajo y, al necesitar referencias sobre Marx, necesitaba gente que le tradujera, aunque supiera leer alemán perfectamente.

CM: ¿Louis Janover también?

JC: Sí, es posible, pero no le conocí hasta más tarde. Así que con Dangeville, lo que pasó fue…

CM: Debido a que Dangeville estaba en Editions Sociales, ¿verdad?

JC: No. Así Dangeville obtendría estos manuscritos. Por ejemplo, él consiguió los manuscritos para los ["Resultados del Proceso Inmediato de Producción"]. Los Grundrisse habían sido publicados por Ditz Verlag en Alemania Oriental, pero por ejemplo los ["Resultados del Proceso Inmediato de Producción"] él [Dangeville] los vio y los hizo [la traducción] con un amigo Jacques Angot, en una época en que no eran muy leídos. La fotocopió y se quedó con una copia, y así fue como se tradujo. Así es como empecé a trabajar en ["Resultados del proceso inmediato de producción"], incluso antes de que Bourois lo publicara.

CM: Usted fue capaz de trabajar en los ["Resultados del Proceso Inmediato de Producción"] a través de la intermediación de Roger Dangeville, quien escribió una introducción para 10|18.

JC: Sí y así, después de que Dangeville publicara eso con su prefacio, tuve conocimiento de ello muy rápidamente y él estudió la cuestión del partido en Marx y así es él quien habla, quien plantea la cuestión del partido formal/histórico basándose en una carta, no recuerdo si a [Indistinguible, 1:07:20] o a otra persona. Pero yo conocía ese texto, y eso me permitió escribir en el 60 *Sobre el Origen y función de la forma de partido*, gracias a Dangeville. Dominaba muy bien el alemán, que la gente no entiende, pero como tenía importantes *a prioris* teóricos, hizo unas traducciones muy malas, eliminando todo el lenguaje hegeliano. Era, ya sabes, antialthusseriano, que buscaba cuando Marx rompía con Hegel.

CM: Iba a hablar de Althusser después. Ruptura epistemológica o no, olvídalo, no hablaremos de él. Althusser es malo, estamos de acuerdo, ¿no? ¿Sabías que Althusser sigue siendo empujado en las universidades? Oh, es una catástrofe. Raymond Aron y Althusser en la universidad, todavía en la década de 2010. Así que también conoció a Roger Dangeville.

JC: Sí, estaba en el partido, nos fuimos juntos. Y después nos separamos [de Dangeville], porque en realidad reproducían los mismos temas.

CM: ¿Una fetichización de Lenin, un poco?

JC: No, en absoluto.

CM: No para Dangeville.

JC: Pero una fetichización de la organización, que tenía que haber un centro. Yo dije, "pero ¿cuántos somos, a escala de 2, 3 países, es decir, Francia, Bélgica e Italia? Un máximo de 50 o así". Entonces, ¿es necesario tener un centro y una periferia? Es completamente aberrante. Al final, el centro fue él. No, no podía.

CM: Para usted era un camarada.

JC: Oh, bueno, sí, él era un camarada, un tipo muy fresco, muy agradable. Por cierto, lo vi más tarde cuando estaba en Provenza, vino a verme mucho después de haber dejado de publicar [la revista] *Le Fil du Temps*. Seguimos siendo buenos amigos, pero eso es todo, era imposible, él tenía sus a prioris, es imposible, y siempre se quedó en la vieja órbita. Pero era realmente un camarada extraordinario.

CM: Cuando hablábamos antes de Debord hiciste referencia a la crítica lukácsiana de la cosificación. *Historia y conciencia de clase*, ¿qué te pareció en su día?

JC: Yo mismo lo leí, pero en el partido nadie estaba interesado en Lukács. Lukács estaba fuera, ya sabes. A mí me interesaba *Historia y conciencia de clase*, pero debo admitir que me resultaba insuficiente, como he dicho, para permanecer en el [nivel de la] mercancía. Es como Sohn-Rethel, permanecer especialmente en el nivel de la mercancía.

CM: ¿Y un pensador un poco más alejado de la perspectiva marxiana, como Heidegger, por ejemplo?

JC: Ah, bueno, en el partido eso no nos interesaba. Me interesé por Heidegger más tarde, es interesante. No es lo que permite afirmar nada, pero me interesé en

él por sí mismo, y también porque fue un autor que tuvo una gran influencia en Ernesto de Martino, que tuvo un discípulo, un alumno importante, Plácido Cherchi, a quien yo conocía, que escribió libros sobre de Martino y así me dio acceso a Heidegger por ese intermediario. Pero por lo demás, no. Es complicado. Para ver lo que hay de interesante, de importante en Heidegger, hay que minar realmente su pensamiento hasta el final, es complicado.

CM: ¿Sabes que, si no me equivoco, en su carta sobre el humanismo, reconoce que la historiografía marxista, el método marxiano para la historia, es el más pertinente? La historiografía marxista es el método historiográfico más pertinente. Quiere decir que reconoce que el marxismo tiene una pertinencia metodológica superior a todos los demás enfoques de la historia.

JC: He leído esa carta, pero no me acuerdo de eso.

CM: Dice que es necesario un diálogo con el marxismo, que el enfoque metodológico marxiano es básicamente el más pertinente para entender la historia. Básicamente.

JC: Lo cual es curioso porque es más o menos el enfoque de Sartre.

CM: Oh, perfecto. Iba a hablarte de Sartre. Usted escribió, si no me equivoco, en julio de 1980, un texto sobre la muerte de Sartre.

JC: Sí.

CM: Usted concluye diciendo: "el ser, la libertad, la conciencia, estos elementos de la problemática de Jean-Paul Sartre, no tienen sentido para nosotros. Él da testimonio de una realidad ya pasada, subsistente en la [realidad] actual, vitalizada por la combinatoria del capital. De lo que se trata ahora es de la pasión de vivir". Es decir, que usted no se alegra de la muerte de Sartre, sino que en cierto modo considera su obra...

JC: No, como digo, no puedo.

CM: Sí, lo dices al principio, "uno no puede alegrarse de la muerte de un hombre", pero por otro lado, el existencialismo, ahí lo tienes [es malo].

JC: Sí, eso es. Y no, porque al mismo tiempo es interesante. Este hombre intentó comprender un hecho, intentó la emancipación de los humanos. Eso no es nada. No podemos reírnos. Estoy pensando en un militante del Partido Comunista, Jean-Pierre Axelrad, que al parecer se llamaba Martin, en realidad. Escribió un libro para criticar la *Crítica de la Razón Dialéctica*.

CM: Ahí lo tienes, porque en *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre básicamente pasa el final de su vida tratando de conciliar su filosofía de la libertad con el pensamiento marxista determinista.

JC: Y entonces Jean-Pierre empieza diciendo: "no te preocupes, no he leído eso". Y eso me parece horrible. Criticar un libro basándose en una representación que tenemos, eso es una negación de Sartre, me parece increíble.

CM: No se puede juzgar un libro sin haberlo leído.

JC: Más aún porque tengo que admitirlo: cuando tenía dieciocho años estaba bastante fascinado por Sartre. Leí *El ser y la nada* y lo anoté mucho, quería demostrar básicamente que era una novela filosófica de misterio. Pero lo dejé de lado porque no tenía tiempo para retomar todo eso. Pero eso no lo invalida. Y su forma de hablar, ante el situs, del ser y la situación.

CM: Sí, sí, claro, porque la libertad está en situación para Sartre.

JC: Es ser en situación y todo eso. Y luego hay análisis extraordinarios en *El ser y la nada*, por ejemplo, sobre la mirada.

CM: La cosificación por la mirada del Otro.

JC: Y nos avergonzamos de nosotros mismos frente al Otro. Mientras no haya Otro no nos avergonzamos. Es una primera aproximación a la vergüenza que es interesante. El otro fue el de Günther Anders, que es extraordinario. Que va mucho más lejos, pero tampoco es el mismo período histórico, o tal vez no, ya que fue en los años 50 cuando escribió eso. Dice que "el hombre tiene una vergüenza prometeica porque no fue construido". Eso es bastante increíble. Y ya ves el problema del que hablábamos antes, del humano aumentado, que se avergüenza porque no ha sido aumentado, podemos decir ahora. Hay un grupo interesante en Grenoble, *Pièces et Main D'oeuvre*, que escribió un texto interesante sobre el problema.

CM: ["El problema prometeico de la tecnología",] ¿verdad?

JC: Sí, eso es, donde los últimos denuncian la procreación médicamente asistida, etc. Pero citan un manifiesto transhumanista que dice "en cualquier caso, ahora o más adelante, si no aceptamos su dinámica nos quedaremos al nivel del chimpancé comparado con el humano actual". Es aterrador. Es la obsolescencia del hombre. Y en eso Günther Anders es absolutamente extraordinario, y mucho antes del situs, además.

CM: Recuerdas el mito de Prometeo, ¿verdad? Prometeo y Epimeteo que roban a los dioses el conocimiento de la tecnología, ese poder divino que sitúa al hombre ante algo sobrenatural. Prometeo acaba con su hígado eternamente devorado, castigado por Zeus. ¿No es eso lo que nos espera?

JC: Pero el final también es interesante. Que al final es salvado por Hércules, el hijo de Zeus.

CM: Pero entonces, ¿quién es ese Hércules que vendrá a salvarnos, Jacques?

JC: No hay nadie que nos salve, somos nosotros mismos. No estaremos en una dinámica de salvación, sino en una dinámica de vida, de recuperación de la vida.

CM: Te iba a preguntar, ¿crees que el pensamiento de Marx es una especie de mesianismo, un poco religioso, con un trasfondo un poco religioso? ¿No viene la

revolución a sustituir a Cristo salvador de la humanidad? ¿No hay una especie de mesianismo en Marx?

JC: Oh, sí, no podemos negarlo. Pero eso fue porque, bueno, tenemos que encontrar a quien nos saque de esto. Es el proletariado. Ese es el problema, el límite de Marx. Ese es. Pero todo el resto de su trabajo teórico... Pero ahí también Marx es difícil. Por ejemplo el Marx que escribe sobre la política inglesa en la India, que crea la única revolución (de los cipayos). Él ve el capital en una dinámica de aceleración. Por eso vemos toda la corriente que llamamos aceleracionismo, que quiere hacer lo mismo, empujar, empujar...

CM: ¿Es Toni Negri? Se trata de apoyar cada paso adelante del capital, incluso cuando es un paso hacia los horrores de la mercancía, ya que esto permitirá la precipitación del colapso del capital, básicamente, si he entendido bien.

JC: Más o menos, sí. Y esa es la ruptura con Bordiga en 1951, cuando pone fin a esta dinámica. Eso es lo importante. Así que hay este período allí en Marx que es insostenible para nosotros ahora. Pero está el período al final de su vida en el que abandona el estudio del capital y se aplica al estudio de las sociedades primitivas, empieza el estudio de la *obshchina*, aprende ruso y todo y se plantea el problema de tratar de encontrar otra solución cómo salir. Porque él sí se dio cuenta de que el capital, como dijo en sus obras póstumas, no publicadas entonces, es decir, los Grundrisse, siempre puede superar sus contradicciones, y por eso el proletariado era una contradicción que sería superada. Hay que encontrar otra cosa. Y eso es lo que nos interesa. No sólo estudia la *obshchina*, sino también todas las sociedades de América del Sur, por ejemplo. Todo el problema está ahí. Eso es lo que escribe en los *Grundrisse,* el famoso capítulo sobre las formas que preceden a la producción capitalista. Es un capítulo excepcional. Nadie lo ha utilizado.

CM: Pero usted dice que abandonó el estudio del capital. Él todavía trata de terminar absolutamente [El Capital] Volumen II. Él lucha con este Volumen II. En su correspondencia, Engels le pregunta: "¿Cuándo vas a terminarlo?".

JC: Es Engels quien le empuja a terminarlo, pero él no consigue hacer las dos cosas al mismo tiempo. Aunque todo está ya en los *Grundrisse*.

CM: Hay quien sostiene que los *Grundrisse* son en cierto sentido superiores a *El Capital.* ¿Comparte esta opinión?

JC: No, quiero decir que no pienso así.

CM: Hay comentaristas que dicen claramente que *El Capital* es, no quiero decir un retroceso, pero que es menos potente metodológicamente que los Grundrisse.

JC: Bueno, es que en los *Grundrisse*, el pensamiento de Marx va más allá. En este sentido va incluso más allá de lo que es posible pensar en su época. En *El Capital,* se queda realmente en la situación que está examinando.

CM: El "Fragmento sobre las máquinas", por ejemplo, sobre la autonomización mecánica, está en los *Grundrisse.*

JC: Sí, pero también está en los manuscritos del 63. Están los *Grundrisse*, pero también los famosos *manuscritos del 63*. Están los fragmentos de las máquinas y todo eso. Y es en estos *manuscritos* donde está esta famosa frase, para mí, cierto, donde dice, "en todas las formas sociales, en todas las sociedades donde hay dinero, que pueden producir dinero, hay capital formal". En *Editions Sociales* dijeron que hay "formalmente capital". Y para mí eso es falso. No es formalmente, es capital formal, que es donde surge el problema extraordinario: cómo con esta forma adquirir un contenido. Eso es todo lo que he desarrollado en el movimiento del capital.

CM: Y por eso retradujiste partes de la obra, y demuestras bien que la traducción, la relación con el texto alemán, es esencial.

JC: Ah, sí, pero eso es algo, puedo equivocarme, no soy un especialista de la lengua alemana, ni mucho menos. Estudié sobre todo el alemán de Marx y de Hegel. Pero fuera de eso no sé. Verá, traducir a Adorno, por ejemplo, eso es para mí imposible, porque es otra lengua.

CM: Heidegger, también, debe ser algo, con todos sus neologismos alemanes. Podemos volver muy rápidamente a Sartre, porque no nos damos cuenta en 2019, pero en su momento la influencia de Sartre fue bastante.

JC: ¡Es extraordinario!

CM: ¿Así que usted estaba más impresionado por Sartre que por Heidegger en ese momento?

JC: Bueno, no hablábamos de Heidegger.

CM: El que estaba "al frente y al centro" era Sartre.

JC: Era Sartre, porque Heidegger sabíamos que existía porque Sartre hablaba de él, pero no. Fue un fenómeno social. Todas las bodegas existencialistas e incluso una canción que decía "*Quiero ser existencialista cuando esté enamorado de ti"*. Bajando por los Campos Elíseos, veías a un tipo: *"Quiero ser existencialista".* Era formidable en términos de cantidad. Recuerdo que en el 51 o el 52, hubo un momento en que se rompió el suministro de gasolina, y un diario escribió "La Esencia [gasolina en francés] Precede a la Existencia" (risas). Simplemente había que ver hacia dónde se dirigía. El pensamiento de Sartre no era muy conocido. Es muy complicado, pero su objetivo fundamental era...

CM: El hombre como proyecto, el hombre como libertad, como autodeterminación.

JC: Ahí lo tienes. Era un fenómeno. El existencialismo era algo extraordinario.

CM: Hubo una moda existencialista. Pero si no me equivoco, para usted Sartre era la encarnación del intelectual burgués.

JC: Yo no diría burgués porque ya no razono con esas categorías, pero era el intelectual que no soportaba su condición. Y que rechaza su…

CM: ¿Quién hizo todo lo posible para desarraigarlo?

JC: Sobre todo eso. Y porque me pareció que su libro Las palabras seguía siendo algo notable desde esa perspectiva. Cada vez que empataba para superar su condición de pequeño burgués, como diríamos entonces. Y eso sigue siendo bastante simpático. Eso es lo que me molesta en muchas personas, es que tan pronto como no están completamente de acuerdo, rechazan y-.

CM: Debido a que estaba un poco equivocado acerca de la URSS, Sartre.

JC: Sí, sí, pero eso es evidente. Hay que tener en cuenta lo que él buscaba, porque si no, y aquí es donde no estoy de acuerdo con Marx... Es cierto que los humanos nos hacemos ilusiones sobre las situaciones, pero si negamos su representación, las negamos. El problema es decir: "sí, eso es...". Pero reconozco lo que querían. Si rechazo de entrada el proyecto de Sartre, niego a Sartre. Ni siquiera vale la pena intentar leerlo.

CM: Y Sartre todavía termina la obra de su vida con *Crítica de la razón dialéctica*, en la que intenta reconciliar su pensamiento con el determinismo marxista. Yo no diría que los dos están de acuerdo, pero en cierto sentido Sartre y Marx dicen lo mismo, a saber, que el hombre es libre, pero en condiciones que no ha elegido y que son impuestas por el desarrollo de la historia. Podemos acercarlos. El existencialismo no es lo mismo que el pensamiento marxiano, estamos de acuerdo, pero podemos acercarlos y ¿vio usted en el existencialismo un diálogo fructífero con el pensamiento marxiano, o simplemente lo consideró una pequeña moda burguesa?

JC: Era una moda. Es cierto, pero yo veía en el esfuerzo de Sartre por superar su condición, un verdadero esfuerzo de emancipación de la especie. No debemos reducirlo. No porque no estemos de acuerdo con él vamos a... Si no nos preocupamos por la profunda carnalidad del ser humano no podemos progresar. Eso no es verdad. No uso la palabra progresar en el sentido de progresar sino en el sentido de desarrollarse, de llegar a algo, ya ve.

CM: Pero al final sigues diciendo: "lo que importa ahora es la pasión por vivir". ¿Esta pasión por la vida era ajena a la existencia de Sartre?

JC: Pero él también la tenía, pero estaba enmascarada por toda esta teoría. Porque el existencialismo sigue siendo la autonomización de la existencia. Pero sin esencia no podemos vivir. Sin esencia para hacer una teoría sustancialista, ya ves.

CM: Escribes en un texto, del que no tengo la cita, "siguiendo a Bordiga, afirmamos la invariabilidad de la teoría marxista, la teoría del proletariado, desde su surgimiento en 1848. Esto nos llevó a intentar desarrollar todas las posibilidades contenidas en esta teoría." ¿Todo su planteamiento, en cierto sentido, es éste, Jacques? ¿El de desarrollar todas las posibilidades contenidas en la obra de Marx?

JC: Sí, efectivamente, como en la obra de Bordiga. Y entonces, en un momento dado, con razón o sin ella, pienso que está hecho y me veo llevado a hacerlo yo solo.

CM: Solo para dirigir la lucha.

JC: No la lucha, yo no lucho. Pero para comprender, para desarrollar, y el momento importante en el que encuentro la solución, pero aquí estoy de nuevo en deuda con Bordiga, no de forma directa pero sí indirecta, es en la actualización del concepto de inversión. Como lo explico en "*Inversion et dévoilement*" ["Inversión y desenmascaramiento"], es para mostrar cómo en la historia el problema de la inversión se plantea particularmente con Bordiga. Como en el 51, dice, "ya no hay que construir, sino deconstruir, hacer otra cosa". Eso ya es un fenómeno de inversión. Y entonces en ese momento ya no puedo apoyarme en Marx ni en Bordiga. Pero siempre son la base sin la cual no podría seguir haciendo esta teorización. Y entonces sería la negación de una dimensión del *Gemeinwesen.*

CM: Que es lo que dices, cierto, que siempre estás en una relación de diálogo con pensadores que te dieron las herramientas conceptuales y metodológicas para pensar la complejidad de la realidad.

JC: Sí, por ejemplo me ha impresionado mucho el trabajo de André Leroi-Gourhan. En realidad fue la única persona que conocí en mi vida, como tenía una

camarada, Marianne Dumartheray, que trabajaba con él, le pregunté si no había manera de que me consiguiera una reunión con Leroi-Gourhan. Y en el 77 lo conseguí y me alegré mucho porque al principio estaba muy perturbado porque tenía Parkinson, así que temblaba. Y luego, poco a poco, vio que yo no había venido por esto o por aquello, sino que había venido y que yo consideraba el alcance considerable de su obra y que quería hacerle preguntas en relación con... y le dije en particular, cómo podía ver el movimiento de mayo del 68 que rompió con una dinámica de liberación que al final fue una dinámica que acabó con su contrario. Y también por ejemplo el rechazo de la tecnología, la posibilidad del desarrollo artesanal, etc. Yo le dije: "¿cómo hay que ver el desarrollo de la especie?". Y entonces me dijo algo que me dejó estupefacto. Me dijo: "Yo, tengo un plan de 5.000 años para la especie". Y me estaba diciendo, era curioso, que tenía un poco de esperanza para la URSS en el sentido de que podrían hacer algo más. Y aquí de nuevo no es el hecho de que fuera único lo que es importante. Es el hecho de que él estaba buscando algo. Y por eso es un hombre [por el que] siento una enorme gratitud. Para mí, es uno de los pensadores más extraordinarios que han existido. Es como Ernesto De Martino, ya ves, o Ashley Montagu, Lewis Mumford, ya ves. No me quedo simplemente en Marx. Pero son hombres que realmente aportan... Con Leroi-Gourhan todavía estoy en el curso de... Debido a toda su dinámica de mostrar que la liberación de las cosas acaba con la desposesión acaba incluso pensando que los humanos en su desarrollo se liberarían incluso de sus brazos y todo eso y se convertirían casi en un simple cerebro, una cabeza. Ahí, hay algo, ves. Y siento que ahí está el límite de su teorización, que él no vio que cada vez que había liberación en el desarrollo, había también fenómenos compensatorios. Y eso no lo vio. Así que el problema es ver cómo se puede hacer ahora y ahora podemos salir de esta calamidad.

CM: Hablábamos muy brevemente de la URSS. 1989, Jacques, cae el Muro de Berlín. ¿Cómo reaccionó usted?

JC: Bueno...

CM: ¿Sin sorpresas?

JC: No, para mí era evidente. Lo único estaba en las interpretaciones de la causa de la caída. Hubo muchos fenómenos políticos, pero incluso la Iglesia se apropió de la cosa diciendo que se debía a... Es cierto que hubo el rechazo de los cristianos a través de *Solidarnosc*, etc. Pero se olvidan de algo importante, y es que el sistema no era viable desde el momento de la aparición de lo que llamamos

los Tigres del Sudeste Asiático, es decir, Hong Kong, Singapur, etc, que producían en grandes cantidades y pero más barato que Checoslovaquia, etc. Porque yo sigo con el MAIF [seguro escolar francés], pero cuando pedía, por ejemplo, una cámara, venía de Checoslovaquia. Ahora todo lo que se produce viene de China y de esos países. Así que el sistema que se creó controlaba eso, pero sólo era posible mientras existiera esa complementariedad entre el despotismo soviético y el desarrollo económico de esos países. Desde el momento en que ese sistema dejó de ser posible, esos países se vieron atraídos por otras situaciones. Y eso es algo que no estaba indicado. Ahora todo lo que se ha desarrollado en torno al Muro de Berlín se queda en la dinámica puramente antistalinista, como la misma dinámica respecto al fascismo. No va muy lejos. Podría ser simpático; se trata en todo caso del cuestionamiento de formas terribles de represión, que puede ser simpático. Pero apunta al final a una revalorización de la democracia occidental. Eso es.

CM: Y así la forma más moderna del capital, al final.

JC: Sí, eso es todo.

CM: ¿Pero usted nunca pensó ni por un segundo que la URSS era el comunismo?

JC: Oh, nunca.

CM: Eso es. No, porque usted sabe que en los libros de historia contemporánea o de propaganda en la educación nacional seguimos vendiéndolo así. La URSS era comunista y luego dejó de serlo. Quiero decir en ciertos libros, no quiero decir todos. ¿Nunca hubo comunismo en Rusia?

JC: No. Y para Bordiga, Rusia estaba en la fase de construcción de las bases, es decir, de construcción del capitalismo. Eso es. Era eso: construir el capitalismo pero tenemos el poder. El poder bajo el proletariado. Pero desde el momento en que ya no existe, nada. Y es una forma terrible de desarrollo porque lo que lo pone en evidencia es que en la URSS es una lucha de bandas, de gángsters, de jaurías y de formas ultramodernas. Pero no es un capitalismo de estado como él decía, no. Era, es extraordinario. Ya en *"Proprietà e capitale"* puso el desarrollo de la empresa sin capital. Es una exageración. No, estábamos hablando del comunismo en Rusia, no. Es siempre lo mismo, es... No vemos todos los aspectos, todos los

problemas que se plantean en la realidad. Por eso es tan grande decir que hubo comunismo en Rusia, no hay mejor repelente.

CM: Quizá Sartre cayó en esa ilusión de ver en la URSS una especie de alternativa creíble al capitalismo occidental.

JC: Sí, ése es su límite, uno de sus límites, porque tiene otros. Pero era un tipo tan agradable (risas).

CM: ¿Nunca le conoció?

JC: No.

CM: ¿Podría haber ocurrido?

JC: No, no quería.

CM: ¿No estabas en París en aquella época? ¿En los años 80?

JC: No, yo no estaba en París. Viví en París del 64 al 69. Después de mayo dije se acabó.

CM: Después de mayo, ahí lo tienes. Después de mayo del 68, se acabó.

JC: Y dije: "Tengo que volver a la naturaleza". Primero estuve en Brignoles y poco a poco volví aquí. Y así estoy en el campo, soy feliz.

CM: Así que en el mismo texto que he citado antes, del que he olvidado la referencia, dices, creo que concluyes con esto Jacques: "Al principio trabajábamos en una dinámica de lucha, de oposición, de negación de un mundo, de una sociedad con el objetivo de afirmar el ser humano, lo verdadero, el *Gemeinwesen*

de la humanidad. La abandonamos [la dinámica] porque era ineficaz, y buscamos otra dinámica de vida. Esto nos llevó a situar el punto de partida, el origen del Homo sapiens y percibir la aparición de otra especie". ¿Qué va a pasar con la especie humana, Jacques?

JC: Bueno el problema para mí es que la especie humana *Homo sapiens* está desapareciendo y ahí es donde se plantea el problema de la aparición del *Homo Gemeinwesen.*

CM: Usted sabe que su obra echa por tierra numerosos trabajos de las universidades, ¿verdad? Quiero decir que hay muchas cosas que salen que apestan comparadas con lo que hiciste en *Invariance.* Quiero decir de verdad. Quiero decir que es muy sólido.

JC: Pero no sé si tiene un gran alcance, porque el número de visitas en el sitio varía entre cien y doscientas, mientras que en un momento dado estaba entre trescientas y setecientas y llegaba a mil.

CM: ¿Por día?

JC: Sí, al día. ¿Qué son doscientos por día? No tengo ni idea de lo que eso puede significar para la gente, no lo sé. Aunque sí sé que hay capilaridad, ya ves. Pero, no es importante; no lo hago para ser famoso. Lo hago porque es una necesidad importante decir esto. Y también porque hago esta cosa importante que dije *en Bordiga y la Pasión por el Comunismo*, hablando de Bordiga, él no quería que desapareciera la huella de todos los que habían luchado. Por eso necesitaba dar testimonio de todo lo que había pasado. Pues para mí es lo mismo, lo que yo llamo el hilo humano de todos aquellos que se rebelaron contra la sociedad, que quisieron volver a formar una comunidad. Eso es lo que quiero mantener.

CM: Es una obra de crítica al orden social existente, pero también una obra de transmisión. ¿Se reiniciará la dinámica del placer una vez que el *Homo Gemeinwesen* emerja, aparezca por fin? Usted habla de la dinámica del placer en sus textos. ¿Está esta dinámica llamada a realizarse auténticamente con el *Gemeinwesen*?

JC: Sí, pero eso es todo. Vivir es gozar. La vida es alegría, normalmente. Eso es todo. Pero eso es lo que no se nos permite hacer. Siempre es lo mismo, nos mutilan, pero nos dan *ersatz* [sucedáneos]. Todo el desarrollo de las formas de la sexualidad, porque es bastante maravilloso. Es extraordinario, por ejemplo incluso el término sexualidad es reemplazado por la palabra sexo. Y leí un libro científico sobre los problemas allí, los orígenes de la sexualidad, donde dicen, "bueno después de todo, ¿cuántos sexos hay?" ¡¿Te imaginas, estos son científicos que están diciendo eso! Mientras que para mí es obvio. Hay dos sexos, masculino y femenino.

CM: Después de que es la teoría de género. Es este ideal en el que...

JC: Oh, la teoría de género, es una completa locura. ¿Te imaginas transformarnos en una forma gramatical? Además, la palabra género, está la forma gramatical pero también está el término taxonómico, es decir, lo que entra en un sistema, lo que significa que un cierto número de especies forman un género. Por ejemplo el género Roble, o Quercus, implica el alcornoque, el roble blanco, el roble común, el roble albar, etc. Y así ya hay todas estas confusiones del lenguaje. Y decir que el sexo es un hecho social. Pero la propia palabra sexo es una construcción social. Porque desde el momento en que hombres y mujeres se separan, hay que encontrar una justificación. ¿Qué es lo que hacen de la diferencia? Entonces decimos que es el sexo. Uno tiene pene y el otro tiene vagina. Pero era una justificación de lo que había surgido de esta separación. Así que siempre es lo mismo. Y así esto nos permitirá decir que hay varios, por lo que es la mujer de género, el hombre de género.

CM: Transgénero, agénero, género fluido, todas esas cosas.

JC: Y entonces no hay género. E incluso los que no quieren tener género.

CM: Está de moda hoy en día.

JC: ¿Pero te imaginas? Si eso no es la obsolescencia de... Por eso el Homo sapiens ha vivido gracias a su proceso de conciencia. Le ha permitido [al Homo sapiens] adaptarse siempre, compensarse siempre. Y aquí está la autonomización del proceso de conciencia que permite al [Homo sapiens] imaginar lo que sea. El proceso de conciencia dice que esto es posible, así que transformaremos esta

posibilidad en realidad. Y ahí está el poder de la virtualidad. Porque, ¿qué es la virtualidad? Es...

CM: La virtualización de las relaciones sociales, ¿no?

JC: Sí, de todo. Creo que hay una gran confusión que intentaba plantear entre lo potencial y lo virtual. Yo puedo decir que en la bellota existe potencialmente el roble, porque a través de todo están las posibilidades... Pero no puedo decir que por ejemplo una estatua existe potencialmente en el mármol. Existe virtualmente. Pero para pasar a su realidad sería necesario todo el trabajo creativo externo. Es decir, que no es el mármol el que crea, sino el ser humano.

CM: Esta distinción que haces entre potencialidad y virtualidad, creo que ya la hizo Aristóteles, creo.

JC: Eso es posible.

CM: Y aquí soy un ignorante. Me parece que Aristóteles hizo la distinción entre los dos. A no ser que fuera Hegel, no me acuerdo.

JC: Y así, bueno. ¿Qué pasa ahora? Todo son seres virtuales y gracias a la tecnología totalmente autonomizada, vamos a crear realmente algo. El humano aumentado, los diferentes sexos, etc. O los diferentes géneros como se dice. Entonces eso es... Ves lo que es realmente la autonomización. Pero sí... desde el momento en que ya no estamos en continuidad, ya no participamos.

CM: En ruptura con la totalidad.

JC: Ya no participamos en la naturaleza y en el cosmos; se acabó.

CM: Ahí lo tienes. El capital es el divorcio de lo humano y el cosmos. Lo que da esta idea de que el comunismo reconciliará a la humanidad con la cosmicidad del cosmos.

JC: Sí, porque la necesidad es un hecho enorme. Las cosas son complicadas. Por ejemplo: la noción de eternidad. El ser humano en un momento dado de su desarrollo produjo el tiempo.

CM: La representación del tiempo.

JC: Sí. El tiempo no existe; es una creación humana. Así que existe como una creación. Al igual que el martillo no existe en la naturaleza. Pero existe, pero es una creación humana. Debido a este hecho, ya no somos capaces de vivir la eternidad. No es que seremos eternos; sino que es por nuestra capacidad de imaginar que podemos imaginar lo que ocurrió mucho antes que nosotros, imaginar lo que puede ocurrir después. Es decir, que vivimos en la eternidad.

CM: La eternidad está fuera del tiempo, ¿no?

JC: No hay tiempo, no hay tiempo.

CM: Una noción que oponemos a la inmortalidad. La inmortalidad es el hecho de no morir, de vivir todo el tiempo pero de estar en el tiempo.

JC: Sí, porque podemos soñar con ser inmortales. No podemos soñar con ser eternos, ya que nacemos.

CM: La eternidad está fuera del tiempo, trasciende incluso la idea del tiempo. ¿Diría usted que el tiempo es una construcción de la modernidad capitalista, de la civilización?

JC: Pero es anterior incluso al capital. Sólo que es con el capital cuando el tiempo adquiere esta enorme importancia. Hay muchos, por cierto…

CM: Marx en *La Miseria de la filosofía*, "el tiempo lo es todo, el hombre no es nada".

JC: "Él es, a lo sumo, la carcasa del tiempo".

CM: Un texto muy bello, que comentas en algún momento, creo.

JC: Ah, sí, eso me pareció extraordinario. Como dices sigo dialogando con Marx. Hay un texto sobre la censura o sobre la madera, no recuerdo. Donde dice: "la muerte sería preferible a una vida que es la conjuración continua de la muerte". Algo así, ese es el sentido. Pero eso es realmente lo que está sucediendo. Eso es lo que debemos comprender. Cuando Marx dice que la raíz es el hombre, es eso, pero la raíz es la psique humana.

CM: Ser radical es tomar las cosas de raíz.

JC: Y la raíz es nuestra psique. ¿Qué hace que hayamos entrado en un inquieto vagabundeo? ¿Qué podemos hacer de esa psique? Es extraordinaria porque nos permitió entrar en el humano primitivo, sin connotación externa, el humano inicial, si se puede decir así, con su capacidad de empatía, etc., de proyección, permitiéndole situarse en el mundo, vivirse, que hemos perdido.

CM: ¿Hemos perdido la posibilidad de poder situarnos?

JC: Sí, pero eso es lo que buscamos todo el tiempo. Incluso me he acercado a esta idea de los científicos de buscar lo que hace único al ser humano. ¿Cuál es el *logotipo* del hombre? Se trata de un libro de Naomi Klein en el que escribe sobre el *logotipo*. No recuerdo exactamente el título. Un libro muy interesante. Como La doctrina del shock, oh sí, es un libro muy, muy interesante.

CM: ¿Diría usted que vivimos en un mundo de indiferenciación, en el que el capital ha alcanzado su verdadera dominación?

JC: Sí, pero es la palabra. Como estamos en la indiferenciación, los individuos tratan de volver a encontrar una diferencia, y por eso esto genera conductas totalmente aborrecibles.

CM: Es la voluntad de singularizarse, pero en la alienación capitalista.

JC: Sí, intentar dejar de ser indiferente. Porque lo peor no es el hecho de ser traicionado o de ser amado o no amado, es la indiferencia. Si alguien es indiferente, yo no existo. Ya no tengo utilidad. Incluso el concepto de utilidad, ¿cuándo aparece? Desde el momento en que entro en la indiferencia, o más bien cuando soy puesto en la esfera de la indiferencia, ya no tengo utilidad, eso es lo extraordinario.

CM: ¿La reducción de un ser a una función utilitaria es una de las invenciones del capital?

JC: No, es anterior.

CM: ¿Precede al capital?

JC: Pero sí, el capital va mucho más allá; siempre es lo mismo.

CM: Es 2019, Jacques, en el mes de octubre, el año 2020 se acerca rápidamente. ¿Será 2020 el año del *Homo Gemeinwesen*?

JC: Oh, no. Podemos pensar que habrá elementos para ello. Pero necesitaremos un largo proceso histórico para llegar al *Homo Gemeinwesen*. Por ejemplo, hemos tardado 10.000 años en llegar a la situación en la que nos encontramos. En particular, a la absolutamente aborrecible superpoblación. No se puede solucionar en unos años, ni en unos siglos. Necesitaremos miles de años para que la población humana vuelva a estar quizá entre quinientos y doscientos-.

CM: ¿Ah, sí? ¿Esa es una tesis que usted defiende? ¿La necesidad de reducir la población?

JC: Sí.

CM: Pero no de una manera coercitiva, militar, nada de eso, ¿verdad?

JC: No, porque de lo contrario no habría inversión. Todavía estaríamos en el ... No podemos desear la muerte de nadie. Podemos desear que la especie humana, que los individuos que la componen, se planteen la cuestión de reducir el número de... Así que debemos saber en particular por qué la gente en particular quiere tener hijos.

CM: Podemos querer tener hijos por razones equivocadas. Puede ocurrir.

JC: No, pero ocurre todo el tiempo.

CM: Pero en relación con la superpoblación recuerdas que Marx critica a Malthus en relación con el principio de la superpoblación.

JC: Sí, pero criticó a Malthus por las conclusiones a las que llegó. Por lo demás, desde un punto de vista inmediato, Marx se equivoca. Malthus tiene razón. La superpoblación es una plaga.

CM: Pero esta superpoblación no es autónoma, Jacques. Es una consecuencia del capital.

JC: Sí, pero lo que Marx reprochaba era que Malthus, al hacer eso [una polémica sobre la superpoblación] estaba al final haciendo una apología de su sociedad.

CM: Un discurso de justificación ideológica burguesa.

JC: Es defender lo dominante. Pero por lo demás, objetivamente, Malthus tiene razón. Eso es lo que ocurrió. ¿Se lo imagina? Vio la superpoblación y tenía razón. Pero es el mecanismo por el cual se efectuó esta superpoblación y que Malthus quería, ahí Marx tenía razón, no podemos aceptarlo.

CM: Y en el debate Marx-Proudhon, con tu respetable edad, ¿sabes caer más del lado de Marx o del lado de Proudhon?

JC: Oh, yo siempre caigo en el lado de Marx, pero…

CM: Sí, ahí lo tienes.

JC: Pero reconozco que lo que es importante en Proudhon es su arte de ser capaz de plantear problemas sin ser capaz de resolverlos. Pero…

CM: Él vio los problemas bien, en su exposición de *El sistema de contradicciones económicas*.

JC: Ahí lo tienes. Y todavía hay algo notable. Pero sólo por encima de eso, Proudhon es un dolor para leer. Porque es una enorme logomaquia.

CM: Así que estamos en 2019, pronto 2020, Jacques. Te dejo la palabra de conclusión. ¿Qué dirías si quisieras concluir, si incluso la idea de conclusión tiene sentido?

JC: No, exactamente, no hay conclusión. Hay un proceso. Hay un proceso que para mí es importante, que es el proceso de inversión. Del retorno de esta especie a la naturaleza, que se considera más bien un enemigo, e incluso hay una ambigüedad porque la especie siempre ha rechazado la naturaleza incluso glorificándola. Es la madre cruel y la madre [amorosa]. Y aquí me lleva a cosas extraordinarias, la importancia de la ambigüedad.

CM: ¿La ambigüedad, la paradoja? Cuando dice ambigüedad, ¿a qué se refiere?

JC: La ambigüedad es lo que hace que la especie no pueda situarse. Las cosas están ahí, es ambiguo precisamente por esta relación. La especie se sintió negada en cierto momento por la naturaleza porque existía esta posibilidad de extinción.

La ambigüedad reaparece fundamentalmente en cada generación porque los padres, y las madres en particular, aman a sus hijos pero les infligen una represión. La madre es el personaje ambiguo por excelencia. No lo digo yo, lo dice un número considerable de psicólogos y, en particular, de psicoanalistas. Pues bien, la ambigüedad es algo increíble porque se plantea incluso en matemáticas. Me quedé estupefacto al leer un estudio sobre Évariste Galois, al ver que hablaba de esto en su testamento, me refiero a su carta a [indistinguible 1:57:04] que fue fatal. Estaba en plena actualización de una teoría sobre la ambigüedad. Y lo extraordinario es que un grandísimo matemático del siglo pasado, ya que falleció en el 87 [Camatte se equivoca aquí, Grothendieck falleció en 2014], Alexandre Grothendieck también abordó esta tesis. Por cierto, este Alexandre Grothendieck era un hombre fabuloso, porque su padre era espartaquista, su madre también. Fue abandonado por sus padres que se habían ido a la Guerra Civil española, así que tiene una vida bastante agitada. Entró en contradicción con sus colegas, y fundó la primera revista ecológica, *Sobrevivir... y vivir*, es bastante curioso. Se retiró al Ariège, y tiene no sé 20.000 páginas de manuscritos que están en la Universidad de Montpellier, en los que hay manuscritos propiamente matemáticos pero también un montón de cosas sobre psicología, misticismo, y de todo, porque había sido influenciado. Hay un libro que escribió y al que tuve acceso a través de un amigo profesor de matemáticas que le conocía. Se titula *Récoltes et semailles* [Cosechas y siembras]. Es muy interesante. Así que este problema de la ambigüedad, cómo no salimos, aunque haya excesos. Para superar la ambigüedad, o se va en una dirección o se va en otra. Lo que puede hacer comprensible el hecho de que en un momento dado personas que estaban en la extrema izquierda y que no lograron resolver sus problemas se pasaran al otro lado, a la extrema derecha. Ese fue el caso de François Bochet.

CM: La realidad está atravesada por torsiones. La realidad [es] puesta en movimiento por contradicciones que se superan, que se superan. ¿Está usted de acuerdo con Hegel cuando dice que la contradicción pone en movimiento, o que lo que mueve el mundo, es la contradicción?

JC: Pero eso es una interpretación. Creo que la idea de contradicción está ligada al proceso de la conciencia dominada por la enemistad. Pensar que en la contradicción hay fuerzas que son enemigas, por tomar la expresión de Heráclito. Pero para ciertas cosas, ¿por qué decir que están en contradicción? No son iguales. Son diferentes. Es un discurso muy complicado.

CM: Usted hablaba de ecología, de la protección de la naturaleza en definitiva. Pero en nuestro momento actual, ¿no es la ecología una impostura? Cuando

hablamos de ecología, hablamos de naturaleza, pero cuando el capital habla de ecología, ¿estás de acuerdo en que es una impostura? El capital nos vende la protección de la naturaleza, manteniendo las relaciones capitalistas de producción. ¿No es esto una mistificación?

JC: Exactamente, nunca fui ecologista.

CM: Ahí lo tienes. Usted no es ecologista.

JC: Al fin y al cabo, la ecología es enorme. ¿Cuándo nació? El término fue creado en 1865 por Haeckel, que también creó otras cosas interesantes. Entonces ya se trataba de compensar la destrucción de la naturaleza por el capital, así que no es la ecología la que puede resolver nuestros problemas. Y entonces todavía está en la dinámica de las relaciones entre las cosas siendo decisivo. Son las relaciones del hombre con la naturaleza las que deben cambiar. Y eso no es ecología, es algo más que eso.

CM: Hay que acabar con el capital, ¿no? Todos estos debates sobre la protección de la naturaleza son falsos debates. El único debate es capital o *Gemeinwesen.*

JC: Sí, por cierto, el problema que se plantea hoy en día es que las únicas actividades que son un poco negativas de lo que hay, y por tanto de las que se puede extraer un poco de positividad en relación con la destrucción en curso, son los movimientos sobre el terreno. No son los gobiernos y todo eso, no. Por cierto, lo dije bien en un texto de este año, creo, llamado *"Inimitié et extinction"* [Enemistad y extinción]. Digo que en realidad el problema es la enemistad, es decir, que los humanos siempre están luchando y todo eso. Por ejemplo, una medida que nadie propone y que sería, digamos, inmediatamente productiva de mejoras, es acabar con los ejércitos. No más ejércitos, no más industrias militares. Pero ¿te imaginas lo que los militares hacen en tierra, en el aire, en el espacio, en los océanos, en todas partes y es increíble. ¿Pero cómo lo conseguimos? Te diremos que no es posible, o que si lo hacemos será un problema enseguida. Por eso un fenómeno extraordinariamente interesante es el de Greta Thunberg.

CM: Ella es una mistificación, ¿está de acuerdo?

JC: Ella no.

CM: ¿Crees que Greta Thunberg es sincera?

JC: ¡Sí! No es ella la que plantea un problema.

CM: ¿Es la relación social la que hace que haya una Greta Thunberg?

JC: Al fin y al cabo hay algo extraordinario. Esta niña hace su huelga un viernes delante del Parlamento en Estocolmo y mientras está allí un amigo de sus padres, que ha fundado una *start-up* para desarrollar el capitalismo verde, la ve, y ese día la pone en las redes sociales. Así que se recupera enseguida. Enseguida.

CM: Así que hay mistificación, ¿estamos de acuerdo?

JC: Sí, pero no es ella.

CM: Sí, no es ella individualmente, ella no es el problema.

JC: Su discurso en la ONU fue, después de todo, bastante extraordinario. Cuando dice "¿cómo os atrevéis?", es algo muy grande.

CM: Eso le impresionó.

JC: Sí, es hermoso lo que dice.

CM: Es hermoso, pero eso no impide que se inscriba en esta sociedad, en la perspectiva de esta sociedad capitalista productora de mercancías, de mistificación, de impostura, de inversión.

JC: Sí, pero eso es porque ella entra en oposición. Ella realmente no entra en enemistad, pero…

CM: Pero es una oposición falsa.

JC: No, es una oposición, pero como te he dicho, la lucha contra algo lo refuerza. Pero no podemos pedirle a una niña de 16 años que llegue a todas estas concepciones, ¿entiendes?

CM: ¿No te parece infantilizante poner en escena a una niña de 16 años, infantilizante para los espectadores, me refiero a los humanos de la modernidad que son espectadores?

JC: Pero a ellos les parece infantilizante. Porque, ¿qué es un niño? Es un ser dependiente. Y todos los seres humanos quieren huir de la dependencia, por eso aspiran a ser adultos y a través de ello dominarán, de ser dominados pasarán a ser dominantes, aunque sean dominados en la sociedad. Así que el hecho de que un niño pueda decir esto, "es", como diría Michel Onfray, "el mundo al revés". No puede aceptarlo. Así que es infantilizante, pero eso es lo terrible. Es que el niño es lo infantil, es el dependiente, es el incompetente, es a quien tenemos que gobernar, tenemos que educar, criar. Todos términos absolutamente espantosos. Y eso es lo interesante. Y también lo que es interesante es que en el 92, en una cumbre sobre la Tierra como esa, había una chica joven, no recuerdo de qué nacionalidad, tenía tal vez 18 años, que tenía más o menos el mismo discurso que Greta Thunberg. Usted ve que es su después de todo increíble. Y aquí es lo mismo; es un levantamiento, no sabemos a dónde irá. Es un cierto levantamiento de los niños que podemos comparar con el de los jóvenes del siglo pasado.

CM: También es un problema generacional, es decir, ¿también ve en cierto modo un choque de generaciones, una tensión entre las generaciones que vienen y las que aún están aquí? ¿No existe la idea de que los niños que llegarán o están llegando ahora se volverán hacia sus predecesores y les dirán: "qué habéis hecho"?

JC: Pues sí, espero que lo hagan (risas).

CM: Así que desde ese punto de vista, Greta Thunberg es buena, quiero decir, es positiva.

JC: Pero Greta Thunberg es complicada. Greta Thunberg es, después de todo, un caso extraordinario. Ella es autista.

CM: Sí, bueno, eso parece.

JC: Es autista y ella lo reconoce, está clasificada como autista con síndrome de Asperger. Asperger era un psiquiatra que al parecer era más o menos fascista, al menos según Élisabeth Roudinesco. Pero eso no es importante. Pero, ¿qué es el autismo? El autismo es el repliegue sobre uno mismo. Es el rechazo de…

CM: De la socialización?

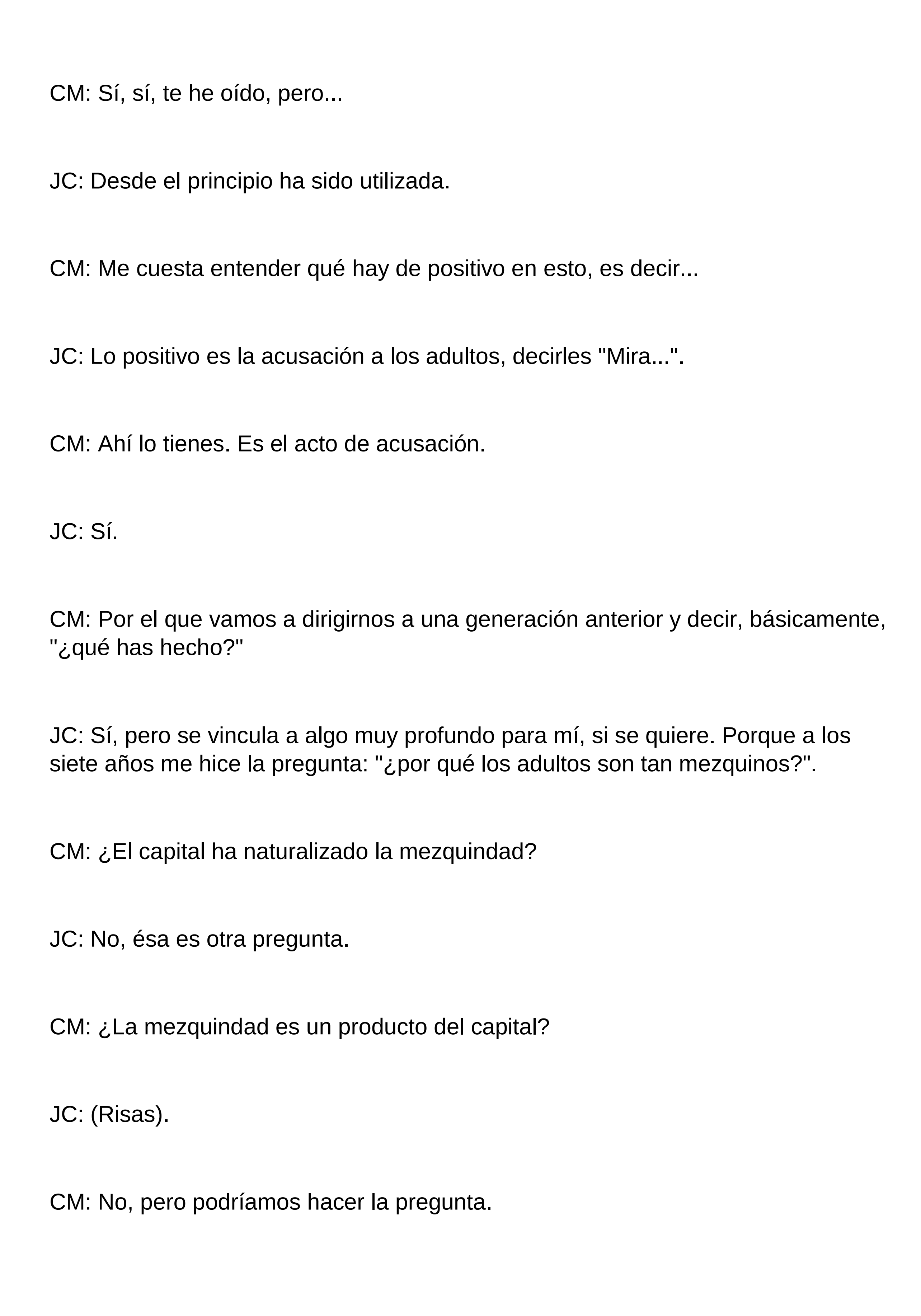
JC: La negativa de…

CM: De la alteridad?

JC: De los padres, de todo. Es el ser que no ha sido reconocido. Y por eso se protege. Y así esta niña utilizó el problema del clima para decir que no ha sido reconocida. Y ella dice que todo el pánico que experimentó. Y una cosa curiosa, es a partir del momento en que ella hizo esto que sus padres activaron sus posiciones ecologistas, digamos. Está en la dinámica del capitalismo verde, ya ves. Pero ella estaba atrapada. Ella creía que era reconocida, pero en realidad lo que se reconocía no era su ser real, sino su ser en oposición a un fenómeno.

CM: Pero una oposición que acaba sirviendo a los intereses del capital, que sigue valorizando el capital. Porque después de todo estarás de acuerdo en decir que Greta Thunberg, suponiendo que su planteamiento sea sincero, etc., etc., ha sido utilizada, o en todo caso ha sido puesta en escena para permitir que el capital...

JC: ¡Sí, pero eso te lo dije desde el principio!



CM: Sí, sí, te he oído, pero...

JC: Desde el principio ha sido utilizada.

CM: Me cuesta entender qué hay de positivo en esto, es decir...

JC: Lo positivo es la acusación a los adultos, decirles "Mira...".

CM: Ahí lo tienes. Es el acto de acusación.

JC: Sí.

CM: Por el que vamos a dirigirnos a una generación anterior y decir, básicamente, "¿qué has hecho?"

JC: Sí, pero se vincula a algo muy profundo para mí, si se quiere. Porque a los siete años me hice la pregunta: "¿por qué los adultos son tan mezquinos?".

CM: ¿El capital ha naturalizado la mezquindad?

JC: No, ésa es otra pregunta.

CM: ¿La mezquindad es un producto del capital?

JC: (Risas).

CM: No, pero podríamos hacer la pregunta.

JC: No, la mezquindad existe incluso antes de que el capital.

CM: OK.

JC: "¿Por qué los adultos son tan malos?" Y entonces fue un acto ni siquiera de revuelta, fue una evaluación que no pude resolver, y es una pregunta que se me quedó grabada, inconscientemente, y que reapareció años y años después. Y no me había dado cuenta de que esta pregunta había determinado mi investigación. Por ejemplo, si me hice comunista, es porque era una manera, finalmente, de comprender que en realidad era un cierto número de hombres los que eran mezquinos, etc., etc. Y más tarde vi la insuficiencia de toda esa dinámica. Así que Greta Thunberg rechaza algo, pero su rechazo no alcanza su objetivo, en particular ver que hemos negado su naturalidad. Y así está totalmente atrapada. Hay algo extraordinario, es que ella se volvió autista porque no reconocimos su naturalidad. Pero al entrar en esta dinámica que ella cree positiva, en realidad es la dinámica, como tú dices, del capital. ¿Qué es lo que ocurre? ¿Es reconocida? Pero es reconocida de una manera enorme. Tanto que es asfixiada. Pienso en todos los que la han conocido, es increíble. Y lo que hicimos por ella. Ella cruzó el Atlántico en un velero.

CM: Así que todo lo que tiene que hacer ahora es convertirse en un comunista.

JC: Pues no, necesita sobre todo... Lo superará todo si por hechos que no puedo determinar, consiguiera descubrir que en realidad es eso. Es su realidad la que ha sido negada. Y ese es el cuestionamiento de sus padres; es el cuestionamiento de todo.

CM: De la relación social.

JC: Sí, obviamente.

CM: Pero Jacques, ¿cómo vamos a superar la falsedad de la relación social cuando estamos en ella, cuando somos prisioneros de la relación social? Cuando dices que quieres dejar este mundo, que estás dejando este mundo, que te mantienes en diálogo con Marx y Bordiga, ¿estás en cierto sentido tratando de extraerte de la relación social alienante, falsa, capitalista?

JC: Sí, pero ya te he explicado que dependo del sistema. Pero no lo reconozco. Estoy intentando, por ejemplo, (no como los que intentan conseguir créditos sociales) plantar mis árboles, eso es todo. Sé que eso es necesario. Ves que no está en la dinámica del capital.

CM: Está en los márgenes.

JC: Sí, pero todo lo que podemos hacer es estar en los márgenes.

CM: Todo lo que podemos hacer es estar en los márgenes.

JC: Todo lo que podemos hacer es estar en los márgenes. Pero es curioso porque en los márgenes y en el interior al mismo tiempo.

CM: Eso es.

JC: Porque operamos todavía con los hombres y mujeres de esta sociedad.

CM: Por supuesto.

JC: Y es ahí donde estamos dentro. Yo, voy a mantener contacto con nadie, ya ves. No me molesta. Porque se trata de sentir al ser humano en toda su naturalidad, asfixiado por toda la represión a la que ha sido sometido.

CM: En cualquier caso quería darte las gracias (cortes de audio).